

KENISCAYAAN PENDEKATAN “PLURALISTIK-IDEALISTIK” DALAM PENGKAJIAN ISLAM

(Kuotasi atas Teori Dasar Pendekatan dalam Pengkajian Islam

C. J. Adams)

Dr. M.Nur, S. Ag., M. Ag.

*Ketua Jurusan Hukum dan Tata Negara Islam (Jinayah Siyasah)
Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.*

Abstract : *Asumsi umum mengatakan bahwa Islam adalah kesempurnaan, unggul dalam segala hal (ya'lu wa laa yu'la alaih). Namun pada kenyataannya, ada banyak masalah kontemporer tidak dapat dijawab oleh Islam. Oleh karena itu, Islam dianggap ketinggalan zaman, tidak up to date lagi. Apa yang salah dengan kondisi ini?. Hemat penulis, kesalahan yang terjadi bukan pada inti dari ajaran Islamnya, tetapi pada metode dan pendekatan dalam mempelajari Islam itu sendiri. Itulah sebabnya banyak penulis (misalnya CJ Adams) mengatakan betapa pentingnya untuk meningkatkan pendekatan dalam pengkajian Islam. Tapi ada beberapa hal yang perlu dikritisi Adams. Tulisan ini mencoba untuk mencatat satu ini dan mempromosikan format baru pendekatan, yaitu pendekatan keniscayaan*

Key words: Pendekatan dalam Pengkajian Islam,
Pendekatan Apropriatif

Pendahuluan

Gerakan pembaharuan dalam pemikiran Islam pada abad 21 ini ditandai dengan perubahan paradigma keagamaan yang cukup signifikan. Interpretasi liberal terhadap teks-teks suci keagamaan dan peninjauan kembali terhadap doktrin-doktrin *salaf* (tradisional) *kehalaf*

IN RIGHT

Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia

Vol. 3, No. 1, 2013

(pertengahan) dan *muta'akhir* (modern) merupakan realitas yang dapat ditemukan dalam karya-karya pemikiran Islam kontemporer. Hal tersebut menggambarkan prinsip-prinsip Islam yang menekankan kebebasan pribadi dan pembebasan dari struktur sosial-politik yang ada dan mungkin mapan.

Asumsi yang menjadi landasan gagasan liberalisme tersebut adalah bahwa ijtihad atau penalaran rasional atas teks-teks keIslaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bertahan dalam segala situasi, menafsirkan Islam berdasarkan semangat religio-etik Alquran dan sunnah nabi, bukan menafsirkan Islam semata-mata berdasarkan makna literal sebuah teks, gagasan tentang kebenaran agama sebagai sesuatu yang relatif, berpijak pada penafsiran Islam yang memihak kepada kaum minoritas yang tertindas dan terpinggirkan.

Dalam diskursus keagamaan kontemporer dijelaskan, bahwa "agama" ternyata mempunyai banyak wajah [*multifaces*] dan bukan lagi seperti orang dahulu memahaminya, yang hanya semata-mata terkait dengan persoalan ketuhanan, kepercayaan, kredo, pedoman hidup, dan *ultimate concern*. Agama kini terkait juga dengan persoalan-persoalan historis-kultural yang merupakan keniscayaan manusiawi belaka.¹ Sehubungan dengan pengkajian terhadap agama ini (baca: Islam), banyak pendapat telah dikemukakan, yang salah satunya adalah oleh C. J. Adams, yang memperkenalkan 5 pendekatan dalam studi Islam, yaitu normatif, filologis, sosiologis, historis dan fenomenologis.

Secara epistemologis, terdapat tiga kategori pendekatan, yaitu empirik, rasional dan irrasional. Jika pendekatan yang berkategori empirik mendasarkan pada cerapan inderawi, rasional menandakan pada akal, maka irrasional menekankan pada spiritualitas (hati). Apa

¹Ahmad Norma Permata, *Metodologi Study Agama* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2000), p. 1.

yang ditawarkan Adams dominan empirik. Hal ini tentu saja mengakibatkan kajian terhadap Islam tidak utuh dan sampai kepada hakikat yang sesungguhnya. Pendekatan yang berkategori empirik niscaya diperkaya dengan pendekatan yang berkategori rasional, seperti filosofis, hermenutika bahkan pendekatan yang berkategori irrasional, seperti psikologis dan behaviouristik. Dengan keholistikan pendekatan yang meniscayakan keragaman (plural) itu setidaknya lebih mendekat kepada pemahaman terhadap Islam yang semestinya (ideal).

Terkait dengan perspektif epistemologis di atas, bagaimanakah tawaran pendekatan C. J. Adams jika dikaitkan dengan kemungkinan terkajinya Islam secara komprehensif? Apa yang luput dari perhatian C. J. Adams? Apa tawaran pendekatan yang genuin selain yang telah ada selama ini? Itulah isu yang dikaji dalam tulisan ini.

Seputar Metodologi Studi Islam dan Ruang Lingkupnya

Menurut bahasa (etimologi), metode berasal dari bahasa Yunani, yaitu "*meta*" (sepanjang), "*hodos*" (jalan). Artinya, cara atau langkah-langkah yang di tempuh untuk mencapai tujuan tertentu. Metode juga berarti cara menyampaikan sesuatu kepada orang lain. Selain itu metode juga berarti pengajaran atau penelitian. Menurut istilah (terminologi), metode adalah ilmu yang memberi uraian, penjelasan, dan penentuan nilai. Metode biasa digunakan dalam penyelidikan keilmuan. Hugo F. Reading mengatakan bahwa metode adalah kelogisan penelitian ilmiah, sistem tentang prosedur dan teknik riset.

Ketika metode digabungkan dengan kata logos maknanya berubah. Logos berarti "studi tentang" atau "teori tentang". Oleh karena itu, metodologi tidak lagi sekadar kumpulan cara yang sudah diterima (*well received*) tetapi berupa kajian (mengkaji) tentang metode. Dalam metodologi dibicarakan kajian tentang cara kerja ilmu

pengetahuan. Pendek kata, bila dalam metode tidak ada perbedaan, refleksi dan kajian atas cara kerja ilmu pengetahuan, sebaliknya dalam metodologi terbuka luas untuk mengkaji, mendebat, dan merefleksi cara kerja suatu ilmu. Maka dari itu, metodologi menjadi bagian dari sistematika filsafat, sedangkan metode tidak.

Metodologi adalah ilmu cara- cara dan langkah- langkah yang tepat (untuk menganalisa sesuatu) penjelasan serta menerapkan cara. Istilah metodologi studi Islam digunakan ketika seorang ingin membahas kajian-kajian seputar ragam metode yang biasa digunakan dalam studi Islam. Sebut saja misalnya kajian atas metode normatif, historis, filosofis, komparatif dan lain sebagainya. Metodologi studi Islam mengenal metode-metode itu sebatas teoritis. Seseorang yang mempelajari metode itu juga belum menggunakannya dalam praktik. Ia masih dalam tahap mempelajari secara teoritis bukan praktis.

Entitas Pendekatan Pengkajian Islam C. J. Adams

Berkaitan dengan diskursus keagamaan tersebut, Charles J. Adams menawarkan beberapa pemikiran yang pada dasarnya menyangkut tiga hal sebagai wilayah terapan dari suatu metode ataupun pendekatan. *Pertama*, masalah definisi "Islam" dan "agama". *Kedua*, pendekatan yang relevan dalam proses pengkajian Islam. *Ketiga*, bidang kajian dalam penelitian dan pengkajian Islam. Dari situlah diharapkan dapat ditemukan pemahaman yang komprehensif mengenai bagaimana semestinya pengkajian agama Islam dijalankan.

Adapun ruang lingkup agama menurut Adams ada 3, yaitu; (1) Sebagai doktrin dari Tuhan yang bagi para pemeluknya sudah final dalam arti absolute, dan diterima apa adanya. Oleh karena doktrin merupakan suatu keyakinan atas kebenaran teks wahyu, maka hal ini tidak memerlukan penelitian di dalamnya. (2) Sebagai gejala budaya, yang berarti apa saja yang menjadi kreasi manusia dalam kaitannya

dengan agama, termasuk pemahaman orang terhadap doktrin agamanya. (3) Sebagai interaksi sosial, yaitu realitas umat Islam.

1. Definisi Islam dan Agama

Perdebatan mengenai definisi agama dan Islam sampai sekarang tidak ada habis-habisnya. Charles J. Adams di awal tulisannya memaparkan tentang kesulitan dalam memberikan definisinya yang konkret dan bisa diterima oleh semua pihak.² Definisi kedua istilah tersebut sangat beragam. Bagi umat Islam sendiri misalnya, memahami Islam sebagai agama yang tidak saja mengatur hubungan manusia dengan yang transenden. Lebih dari itu, Islam dipahami sebagai pandangan hidup dan orientasi dunia, bahkan peradaban.

Dalam Alquran sendiri, kata kunci yang berkaitan erat dengan agama dapat diambil dari beberapa kata seperti *al-Din*, *al-millah* atau *al-syari'ah* dan *minhaj*. Kata *al-Din* dengan berbagai derivasinya, dalam Alquran terdapat 91 tempat. Artinya pengertian agama menjadi sangat luas dan plural.³

Seorang ahli jiwa agama, W.H.Clark, mengatakan bahwa tidak ada yang lebih sukar dari pada mencari kata-kata yang dapat digunakan untuk membuat definisi agama, karena pengalaman agama adalah subyektif, intern dan individual.⁴ Kesulitan itu

²Charles J.Adams, "Islamic Religious Tradition" dalam Leonard Binder (edt.), *The Study of The Middle East; Research and Scholarship In The Humanities and The Social Sciences* (New York; John Wiley dan Sons, 1976), p. 31.

³Syamsul Hidayat,"Alquran dan Paradigma Studi Agama-agama" dalam *Jurnal Studi Islam Profetika*. No 1 Januari 1999 (Surakarta; Program MSI UMS, 1999), Vol. 1, p. 126.

⁴Sebagaimana dikutip oleh Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta; PT.Raja Grafindo Persada, 1999), p. 27.

sebenarnya muncul karena Islam dianggap bukan hanya mengandung suatu sistem kepercayaan dan praksis saja, tetapi meliputi berbagai macam sistem yang mengandung situasi kesejarahan [*historical situation*].⁵ Sehingga menurut Charles, Islam harus dipahami dan dilihat melalui perspektif sejarah, sebagai suatu respon yang selalu berubah dan berkembang, karena adanya pergantian generasi muslim ketika memandang realitas dan makna kehidupan umat manusia. Dalam konteks ini, Islam tentu akan terus berkembang dan beragam sesuai dengan konteks historisnya.⁶

Sebagai justifikasi pernyataan di atas, Charles menampilkan *event* historis yang terjadi di Pakistan sebagai ilustrasi, pengumpulan pemikiran, proses transformasi sosial-politik, serta perjalanan sejarah yang dilalui, yang melibatkan berbagai macam disiplin keilmuan akan memberikan pemahaman yang beragam.⁷ Oleh karena itu, jika pendefinisian masih dianggap perlu, maka Islam-menurut Charles harus dipandang dari perspektif historis. Islam dipandang sebagai proses yang terus-menerus dari pengalaman dan ekspresi yang didasarkan pada kontinuitas sejarah dengan pesan dan pengaruh Nabi Muhammad SAW.⁸ Senada dengan itu, Amin Abdullah mengatakan, bahwa lewat kajian dan pendekatan agama yang bersifat kritis-historis, yakni lewat analisa yang tajam terhadap aspek historisitas dari pada normativitas ajaran wahyu, akan membantu menjernihkan duduk perkara keberagamaan manusia.⁹ Kesulitan lain yang muncul, menurut Charles dalam mendefinisikan agama adalah variasi pendapat yang disesuaikan dengan sudut pandang masing-masing. Ini mengindikasikan bahwa

⁵Adams, "Islamic, h. 31.

⁶*Ibid*, p. 32.

⁷*Ibid*.

⁸*Ibid*.

⁹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), p. 15.

dalam memberikan pengertian tentang agama lebih ditentukan oleh disiplin ilmu yang mereka tekuni, sehingga pengertian itu menjadi bervariasi.

Dalam sejarah pengkajian agama-agama, menurut Charles, paling tidak ditemukan fakta; [a] peneliti agama lebih tertarik mengkaji agama-agama primitif (kecil) daripada agama-agama besar,[b] sarjana Barat relatif mengabaikan penelitian terhadap Islam sebagai satu agama besar,[c] pemahaman sarjana Barat terhadap Islam tidak lebih baik ketimbang pemahaman mereka terhadap kasus di India Timur jauh, dan [d] peneliti agama lebih fokus pada persoalan yang bersifat historis dan fisiologis.¹⁰

Dengan mengutip W.C.Smith, Charles melihat agama sebagai kesatuan yang terdiri dari dua aspek, eksternal dan internal. Aspek eksternal agama berkaitan dengan fenomena sosial yang bisa diamati dan aspek historisnya dalam sebuah komunitas sosial. Sedangkan aspek internalnya adalah orientasi yang bersifat transenden dan dimensi kehidupan beragama secara pribadi. Kesimpulan seperti ini didasarkan pada asumsi bahwa harus ada pemisahan antara tradisi yang historis dengan keyakinan yang normatif.¹¹

2. Pendekatan dalam Studi Islam

Bagi Charles, paling tidak ada dua macam peneliti agama. *Pertama*, peneliti yang dilandasi komitmen terhadap agamanya. *Kedua*, peneliti yang hanya bertujuan untuk memuaskan rasa ingin tahunya.¹² Dari dua pemetaan tersebut dapat dijabarkan beberapa pendekatan sebagaimana terpapar di bawah ini:

¹⁰Adams, "Islamic., p. 32.

¹¹*Ibid.*

¹²*Ibid.*, p.34.

a. Pendekatan Normatif

Pendekatan ini, pengkajian agama lebih didominasi oleh motivasi dan kepentingan suatu agama tertentu. Prinsip dasar pendekatan ini adalah melihat Islam atau agama berdasarkan teks yang sudah tertulis dalam kitab suci masing-masing yang bercorak literal, tekstual dan absolut. Pendekatan ini, menurut Charles, memiliki tiga bentuk.¹³

1) Misi

Tujuan pendekatan ini tidak diorientasikan sebagai suatu kajian yang bersifat akedemis, tetapi lebih didorong oleh adanya kepentingan penyebaran agama dan kolonialisme. Tujuan utamanya adalah berusaha memasukkan orang ke dalam agama tertentu. Pendekatan ini lahir pada 19 bersamaan dengan lahirnya missionaris Kristen di wilayah kolonial secara massif.¹⁴

2) Apologetik

Pendekatan Apologetik lahir sebagai respon mentalitas umat Islam terhadap perkembangan yang terjadi pada era modern, dengan didorong oleh kesadaran akan kebobrokan di dalam masyarakat muslim saat itu serta keinginan untuk keluar dari tekanan peradaban Barat. Kaum apologetik modern ini berusaha mengembangkan tema-tema yang berkaitan dengan desakan akan pentingnya rasionalisme, penyesuaian antara Islam dan ilmu pengetahuan dan semangat progresif, Islam dan etika liberal serta Islam dan sejarah umat manusia.¹⁵ Kelemahan bentuk ini terletak pada eksplorasi mengenai Islam yang

¹³*Ibid.*, p.35.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵*Ibid.*, p. 37.

hanya menyajikan hal-hal yang bersifat "romantis" dan menyenangkan dengan merujuk pada sejarah umat Islam masa lampau. Di samping itu, bentuk ini cenderung mengidap penyakit kurang akademis, defensif dan polemik, karena seringkali mengorbankan nilai-nilai ilmiah dalam penelitian ilmiah atau tradisi akademis.¹⁶

3) Simpati

Gerakan ini dimotori oleh Bishop Kenneth Cragg. Ia meneliti Islam bukan dalam rangka gerakan pemurtadan, tetapi lebih merupakan tanggungjawab moral, dalam rangka menciptakan jembatan dan relasi yang lebih dialogis antar umat beragama yang berbeda, baik Islam-Kristen khususnya, dan Barat-Timur umumnya. Metode Cragg ini dimulai dengan menunjukkan batas-batas Muslim-Kristen. Namun pada akhirnya ia terjebak juga pada upaya untuk menyebarkan ajaran Kristen. Oleh karena itu, meskipun Cragg bersifat simpatik dan mempunyai apresiasi yang baik, tujuan normatif keagamaan masih tetap kental mewarnai karya-karyanya. Tokoh lainnya adalah W.C. Smith yang dalam tulisannya menganjurkan untuk mencoba memahami sistem keyakinan orang lain dan bukan mengganti sistem keyakinan sendiri. Ia lebih menekankan pada kepentingan-kepentingan teologis dan bukan motivasi penyebaran Injil.¹⁷

¹⁶*Ibid.*, p. 38.

¹⁷*Ibid.*, p. 40.

b. Pendekatan Filologi

Pendekatan filologi dalam pengkajian Islam sudah dikenal cukup lama. Pendekatan ini sangat populer bagi para pengkaji agama terutama ketika mengkaji naskah-naskah kuno peninggalan masa lalu. Karena obyek dari pendekatan filologi ini adalah warisan-warisan keagamaan yang berupa naskah-naskah klasik dalam bentuk manuskrip. Naskah-naskah klasik itu meliputi berbagai disiplin ilmu; sejarah, teologi, hukum, mistisme dan lain-lainnya yang belum diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa dan belum dimanfaatkan di negara-negara muslim. Alat untuk mengetahui warisan-warisan intelektual Islam itu adalah bahasa, seperti bahasa Arab, Persia, Turki dan Urdu.¹⁸

Studi filologi merupakan kunci pembuka khazanah budaya lama yang terkandung dalam naskah-naskah. Karena itu, menurut Charles, studi filologi haruslah diteruskan dalam studi, karena banyak naskah yang meliputi sejarah, teologi hukum, mistik dan lain-lainnya, belum diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa dan belum dikaji oleh negara-negara Islam.¹⁹

Pendekatan filologi ini mampu mengungkap corak pemikiran serta isi dari suatu naskah atau suatu kandungan teks untuk kemudian ditransformasikan ke dalam konteks kekinian. Karena penekanan dalam studi filologi terletak pada analisa bahasa dengan seluruh strukturnya.²⁰ Tetapi persoalannya menjadi lain manakala studi filologi ini diterapkan pada pengkajian kitab suci. Dalam hal ini, Charles memberikan ilustrasi dengan mengemukakan kajian komparasi antara

¹⁸*Ibid.*, p. 45.

¹⁹*Ibid.*, p. 41.

²⁰*Ibid.*

semitik dan kitab suci Alquran. Asumsi awalnya, bahwa Alquran itu diturunkan dengan menggunakan bahasa yang serumpun dengan bahasa Semit, termasuk di dalamnya kitab suci agama Yahudi, karena Alquran dengan bahasa Arab yang sama serumpun dengan bahasa Semit, maka ketika ada bahasa yang sama dengan pola struktur bahasa sebelumnya akan dianggap sebagai pinjaman dari bahasa itu. Implikasi lebih jauh berkaitan dengan tradisi yang berlaku pada suatu masyarakat. Karena itu tidak mengherankan apabila ada asumsi bahwa sebagian bahasa Alquran merupakan pinjaman dari bahasa lain yang mencerminkan tradisi dari bahasa sebelumnya. Inilah yang menurut Charles menjadi masalah signifikan dalam kajian yang bersifat filologi.²¹

c. Pendekatan Historis

Di samping pendekatan filologi, ada juga pendekatan historis yang sangat membantu dalam pengkajian Islam, terutama dalam konteks untuk mengetahui perubahan dan perkembangan. Pendekatan historis ini tidak hanya menjelaskan bagaimana suatu peristiwa terjadi, tetapi lebih jauh menguraikan hukum kausalitas dari suatu peristiwa kesejarahan. Oleh karena itu, biasanya dalam pendekatan ini, asumsi untuk membangun hipotesis adalah suatu pertanyaan mengapa dan bagaimana. Dalam hal ini, esensinya adalah menggabungkan pendekatan filologi yang penekanannya pada bahasa dengan pendekatan historis yang sangat berguna untuk memahami kondisi masyarakat pada suatu masa tertentu.²²

²¹ Nabilah Lubis, *Naskah dan Metode Penelitian Filologi* (Jakarta; Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab, 1996), p. 14-15.

²² Adams. "Islamic.", p. 43.

Melalui pendekatan historis seseorang diajak berefleksi dari alam idealis ke alam yang bersifat empirik dan mendunia. Dari keadaan ini seseorang akan melihat adanya kesenjangan atau keselarasan antara yang terdapat dalam alam idealis dengan yang ada di alam empiris dan historis.

d. Pendekatan Ilmu Sosial (Sosiologi)

Konstruksi pendekatan sosiologi ini didasarkan pada satu teori bahwa penjelasan apapun dan seperangkat informasi faktual tertentu, atau hubungan informasi dan perkembangannya yang bersifat spesifik harus dikelompokkan pada suatu kerangka kerja yang lebih komprehensif (pada) tingkah laku manusia. Fakta dan asumsi tentang kehidupan harus dapat diamati sebagai satu realitas obyektif untuk mendapatkan suatu formula yang bersifat universal. Itulah sebabnya pendekatan ini lebih menekankan pada aspek yang bersifat empirik.²³

Biasanya sosiolog dalam meneliti agama menekankan pada aspek yang bersifat empirik. Karena itu, kata Charles pendekatan ini dinilai mengidap kelemahan yang membuka terjadinya reduksi terhadap agama, karena penelitian tidak sampai pada bagian yang terdalam dari suatu agama. Bukti dari reduksi adalah ketika mereka menyimpulkan tentang hakikat agama sebagai sebagai perwujudan dari nilai-nilai sosial. Ini tentunya menegaskan aspek agama yang berhubungan dengan yang tidak diketahui. Bahkan mereka mengatakan bahwa motifasi beragama muncul karena adanya dorongan dari kekuatan sosial, psikologi dan ekonomi.²⁴

²³*Ibid.*, p.45

²⁴*Ibid.*, p.46.

e. Pendekatan Fenomenologi

Pendekatan fenomenologi mempunyai karakteristik tersendiri. *Pertama*, sebagai usaha memahami agama lain dengan berusaha untuk masuk pada suatu komunitas agama dengan melepaskan atribut yang dimilikinya. Memahami berarti merekonstruksi pengalaman orang lain ; mengikuti dan menghadapkan kembali pengalaman orang lain dalam imajinasi atas. Kategori dari pemahaman dan pengelohan pengalaman agama adalah orang-orang beragama yang mengokohkan dirinya melalui kerja tradisi sejarahnya sendiri dan pengalaman pribadi. Kelebihannya adalah bisa mendalami hakikat suatu agama secara lebih mendalam, tetapi dengan melepaskan atribut agamanya sendiri akan berakibat negatif pada kondisi pengkaji yang pada gilirannya bukan tidak mungkin-melahirkan sinkretisme. *Kedua*, sebagai usaha yang mencoba mengelompokkan struktur dasar dari fenomena-fenomena agama dengan melintasi batas-batas komunitas agama dan bahasa. Bahkan *epoche* mengumpulkan bahan sebanyak mungkin dapat dilakukan. *Epoche* itu sendiri merupakan penangguhan putusan sebagai suatu tahap dalam reduksi fenomenologi. Kelebihan dalam konteks ini adalah pada usahanya untuk mencari stuktur dasar yang sama, sehingga kesimpulan yang dihasilkan bisa lebih bersifat universal. Kelemahannya terletak pada munculnya asumsi bahwa semua agama itu sama, dan semua agama itu "benar", karena *basic structure* agama yang sama.²⁵ Jadi yang menjadi pusat perhatian pendekatan fenomenologi sebenarnya hanya pencarian esensi, makna dan struktur fundamental dari pengalaman keberagamaan manusia. Di dalam pengalaman keberagamaan

²⁵*Ibid*, p. 49-50.

manusia ada esensi tidak bisa direduksi (*irreducible*) dan itulah struktur fundamental manusia beragama. Umumnya para fenomenolog menuntut penyisihan sikap menilai oleh peneliti terhadap obyek yang ditelitinya. Sifatnya yang khas inilah merupakan pemberontakan terhadap merusaknya metode-metode penelitian yang dihasilkan sains-sains teoritis, khususnya sosiologi dan historisisme. Fenomenologi menuntut partisipasi empati, kalau bukan malah simpati sang peneliti terhadap obyek penelitiannya.²⁶

Dari paparan di atas, tampak bahwa tren pemikiran Adams adalah empirical approaches. Tidak terlihat rasional approach yang sesungguhnya adalah keniscayaan epistemologis. Dewasa ini pendekatan filosofis, hermeneutik kian mengemuka untuk membedah makna agama yang sejatinya. Kecuali itu pendekatan irrasional sebagai ragam epistemologipun tidak tampak. Di mana behaviouristik dan psikoanalisis ditempatkan Adams?.

Islam Tidak “Matang” dan “Terbakar”

Menurut Abou El Fadl tidak satupun dari diskursus dalam Islam yang “matang” apalagi “terbakar”. Diskursus dalam Islam selalu hidup dan harus terus dihidupkan.²⁷ Hal ini berseberangan dengan statement Amin al-Khuli yang menyatakan bahwa ushul fiqh adalah ilmu yang sudah “matang” dan “terbakar” (*nadija wa ikhtaraq*) dan fiqh

²⁶Haidar Bagir, “Fenomena Schimmel” Pengantar dalam Annemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996), p. 11.

²⁷Khaled Abou el-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”* terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), p. 50.

adalah diskursus yang sudah “matang” tetapi “belum terbakar” (*nadija wa ma ikeharaq*).²⁸

Seiring dengan perjalanan waktu, politik Islam yang pada kurun lampau terkesan sebagai kegiatan keagamaan, maka dengan menimbang bahwa seorang pemikir juga dituntut mempunyai “asumsi dasar” atau postulasi yang jelas, yang dibangun di atas landasan pemikiran yang sistematis-metodologis, sebagaimana lazim terjadi dalam kegiatan keilmuan seorang ilmuwan, maka politik Islam dikategorikan sebagai kegiatan keilmuan. Dengan pengkategorian seperti ini, maka telaah filsafat ilmu terhadap bangunan atau rancang bangun keilmuan politik Islam sangat niscaya dilibatkan.²⁹

Menurut telaah filsafat ilmu, hampir semua jenis kegiatan ilmu pengetahuan, baik *natural sciences* maupun *social sciences*, bahkan *religious sciences*, mengalami *shifting paradigm* (pergeseran gugusan paradigma). Kegiatan ilmu pengetahuan selamanya bersifat historis, karena dibangun, dirancang dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang memang bersifat historis.³⁰ Dengan demikian, sangat dimungkinkan terjadinya perubahan, pergeseran, perbaikan, perumusan kembali, *nasikhdan mansukh*, serta penyempurnaan rancang bangun epistemologi keilmuan.³¹

Sebagai bagian dari kegiatan ilmu pengetahuan, politik kenegaraan Islam pun tidak dapat luput dari kenyataan tersebut. Artinya, sebagai hasil *ijtihad* akal budi manusia, konsep kenegaraan Islam bersifat historis yang tidak menutup kemungkinan terjadinya

²⁸Amin al-Khuli, *Manāḥij Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balaghah wa al-Tafsīr wa al-Adāb* (Mesir: Maktabah al-Usrah, 2003), p. 229.

²⁹ Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas*, cet. ke-4 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), p. 101-102.

³⁰Yang dimaksud Amin dengan historis disini adalah terikat oleh ruang dan waktu, terpengaruh oleh perkembangan pemikiran dan perkembangan kehidupan sosial yang mengitari penggal waktu tertentu. Lihat *ibid*.

³¹*Ibid*.

perubahan. Tentunya perubahan yang dimaksud bukan hanya dari aspek produk pemahaman (*fiqh*) saja, akan tetapi kemungkinan menyentuh aspek metodologi. Semuanya dalam rangka menghadirkan bangunan hukum Islam yang responsif terhadap perkembangan zaman.

Mohammad Arkoun telah lama mengingatkan bahwa sejak abad ke 12 sampai sekarang telah terjadi apa yang ia sebut sebagai *taqdis al-afkār al-dīnī* (pensakralan pemikiran keagamaan), sehingga pemikiran keagamaan manusia muslim seolah-olah menjadi *taken for granted*, dan *ghairu qābil li al-niqas* serta *immune* untuk dikaji secara kritis-historis-ilmiah. Proses ini pula yang disebut Arkoun sebagai proses "ortodoksi" yang dilakukan baik oleh kalangan *Sunni* maupun *Sy'i*. Sehingga tanpa disadari terjadi proses pencampuran dan ketumpangtindihan antara dimensi historisitas negara yang aturannya bersifat historis-empiris, berubah-ubah dengan normatifitas Islam yang *salih likulli zamān wa makān*. Kedua sisi tersebut dapat dibedakan, meskipun tidak dapat dipisahkan. Keduanya berhubungan secara dialektis, terkait secara timbal balik, tanpa harus berhenti pada salah satu sisi saja. Jika mekanisme kerja antara keduanya tidak demikian, maka akan terjadi proses dominasi yang satu terhadap yang lain (otoriter).³²

Dominasi normatif atas historisitas akan menepikan historisitas pemikiran keislaman yang terdokumentasikan dan terbukukan secara rapi dalam bentuk konsep para fuqaha', *mutakallimun*, filosof atau sufi. Atau sebaliknya, dominasi "historisitas" atas normatifitas akan menepikan begitu saja aspek normatifitas dan moralitas keagamaan yang bersifat transendental-

³² Sebagaimana dikutip oleh Ali Harb, *Tarkhiyyah al-Fikr al-'Arab al-Islami*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986), p. 130.

universal-transhistoris yang telah dinikmati, dihayati secara fungsional serta dipegang teguh oleh umat Islam.³³

Jika suatu pemikiran sudah dianggap sebagai dogma, maka hal itu sama halnya dengan menghambat perkembangan ilmu pengetahuan. Begitu juga dengan pemikiran politik Islam yang merupakan hasil ijtihad manusia, sebagaimana dilakukan Maududi dan Tibi, tentunya juga bersifat relatif. Maka tidak ada alasan untuk mensakralkan hasil ijtihad tersebut, sehingga tidak terbuka ruang kritik terhadapnya. Jika hal itu terjadi maka, hukum Islam akan kehilangan relevansinya dalam kehidupan masa kini dan masa mendatang.

Hukum Islam adalah inti utama doktrin Islam yang merupakan penjelmaan konkret kehendak Tuhan dalam kehidupan manusia.³⁴ Meskipun demikian hukum Tuhan bersifat abstrak.³⁵ Keabstrakan hukum Tuhan bukan berarti tidak dapat dipahami dan ditemukan, karena pada kenyatannya, semua perintah, kemauan dan ketentuannya telah tertuang dalam bahasa, yakni teks Alquran dan Assunnah. Sebuah teks, Alquran dan Assunnah adalah sumber resmi Islam yang tidak pernah tertutup, oleh karenanya ia membentuk sebuah komunitas penafsir. Para penafsir inilah yang kemudian menjabarkan hukum Tuhan dalam realitas kehidupan.

Dalam dunia Islam, keberadaan teks sangat menentukan dalam menciptakan, mengembangkan dan menjadi sentral peradaban Islam. Nasr Hamid Abu Zayd menulis:

³³Lihat Amin Abdullah, "Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Filsafat; Pendekatan Filsafat Keilmuan, dalam Amin Abdullah dkk., *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2007), p. 11.

³⁴Meskipun Schacht juga mengatakan bahwa sebagian besar hukum Islam, termasuk sumber-sumbernya, merupakan akibat dari sebuah proses perkembangan historis. Lihat Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur (Yogyakarta: UII Press, 2001), p. 16.

³⁵Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2004).

Alquran sebagai teks bahasa dapat disebut sebagai teks sentral dalam sejarah peradaban Arab. Hal ini bukan bermaksud menyederhanakan jika dikatakan bahwa peradaban Arab-Islam adalah peradaban "teks", artinya, bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya arab-Islam Tumbuh dan berdiri tegak diatas landasan "teks" sebagai pusatnya tidak dapat diabaikan.³⁶

Sehubungan dengan catatan Nasr Hamid di atas, Wael B. Hallaq bahkan menyebut Alquran sebagai sebuah dokumen hukum.³⁷ Fakta menunjukkan bahwa meski Alquran adalah sebuah kitab agama dan ajaran-ajaran moral, tidak diragukan lagi ia memuat unsur-unsur legislasi. Memang, komposisi ayat yang memuat materi hukum dibandingkan dengan ayat non-hukum jauh lebih sedikit. Akan tetapi fakta menunjukkan juga bahwa rata-rata ayat hukum dua kali lebih atau bahkan tiga kali lebih panjang dari ayat-ayat non hukum. Sehubungan dengan ini Gotein mengatakan bahwa Alquran memuat materi hukum yang tidak kurang banyak dibandingkan Taurat, yang biasanya dikenal sebagai "Hukum" (*The Law*).³⁸ Artinya teks tetap menempati posisi sentral dalam khazanah Islam.

Posisi strategis teks dalam Islam melahirkan pandangan bahwa Islam adalah peradaban teks yang ditandai dengan produksi literer yang sangat banyak. Oleh karenanya, apapun yang disebut sebagai pemikiran Islam termasuk politik Islam adalah sebuah fakta intelektual yang bersumber dari teks yang merujuk kepada sebuah kitab suci.³⁹

³⁶Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khairon Nahdhiyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), p.1.

³⁷Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar untuk Ushul Fiqh Madzhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2000), p. 4.

³⁸Sebagaimana dikutip oleh Wael B. Hallaq dalam *Ibid*, p. 5.

³⁹Menurut Khaled, Islam mendefinisikan dirinya dengan merujuk kepada sebuah kitab, yang dengan demikian berarti mendefinisikan diri dengan merujuk kepada suatu teks. Karena itu, kerangka rujukan paling dasar adalah teks. Teks itu dengan sendirinya

Adalah benar bahwa teks (*nas*) Alquran tersebut sakral ketika berada dalam proses pewahyuan akan tetapi ketika sudah dibaca, ditafsirkan, diterjemahkan dan bersentuhan dengan realitas budaya pada masanya, maka *nas* Alquran tersebut tidak dapat lagi dipandang sebagai *nasyang* sakral, transenden, *ilahiyyah*, namun telah menjadi *nas* manusia (teks-teks budaya, pemikiran), *nasyang* profan.⁴⁰ Hal ini terjadi karena Alquran tampil sebagai teks keagamaan yang merupakan teks linguistik-historis yang memiliki hubungan dengan sosio-kultural, ruang dan waktu, sejarah dan budaya. Pembacaan yang dilakukan nabi dan umatnya membuktikan keterbukaan teks Alquran. Hal ini terbukti dengan lahirnya sejumlah tafsir, kitab fiqh dan kitab hadis yang berjilid-jilid.

Selama teks ditetapkan keterbukaannya, ia akan terus berbicara, dan selama ia berbicara, ia akan terus relevan dan bermakna penting. Para pembaca akan selalu merujuk kepada teks dalam rangka memperoleh pemahaman dan interpretasi baru. Akan tetapi jika teks diklaim sebagai *nasyang* tertutup maka sejak saat itu pula tidak ada alasan lagi untuk menggeluti teks, karena teks sudah membeku dalam kondisi terakhir ia ditafsirkan.⁴¹

Teks yang terbuka tersebut, kemudian membuka ruang-ruang ijtihad, termasuk didalamnya ijtihad dalam rangka penemuan hukum (*istinbāʿ al-hukm*). Hukum Islam secara substansial menunjukkan pesan-pesan, kehendak dan instruksi Tuhan. Patut dicatat, bahwa

memiliki tingkat otoritas dan reabilitas yang jelas. Oleh karena itu, peradaban Islam ditandai dengan produksi literer yang bersifat massif terutama di bidang syari'ah (hukum Islam). Ada banyak faktor yang turut mendukung produksi ini, tetapi sudah pasti bahwa teks memainkan peran penting dalam penyusunan kerangka dasar referensi keagamaan dan otoritas hukum dalam Islam. Lihat, Khaled Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" ; Yang Berwenang dan Yang Senewang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), p. 54.

⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdhiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), p. 209.

⁴¹*Ibid.*

ketetapan hukum ada di tangan Tuhan, akan tetapi Tuhan pun memberikan hak kepada manusia untuk memahaminya. Dalam Ungkapan Coulson, meskipun hukum dalam Islam merupakan pemberian Tuhan, tetapi manusia yang harus memformulasikannya.⁴² Di sinilah sesungguhnya makna penting mengapa bahasa yang digunakan Tuhan sebagai sarana untuk menyampaikan dan menjelaskan perintah-Nya yang bersifat abstrak itu. Oleh karenanya, tidak ada alasan yang dapat menjustifikasi sebuah penafsiran hukum sebagai ketentuan hukum yang pasti dan itu benar-benar maksud Tuhan.

Sebuah justifikasi terhadap sebuah kepastian penafsiran hukum sesungguhnya sama halnya dengan perampasan otoritas teks, yang sebenarnya selalu terbuka untuk mendapat apresiasi dan penafsiran dari siapa pun, bahkan perampasan terhadap otoritas pengarang. Teks agama tersebut tidak dibiarkan memiliki kemungkinan makna lain diluar makna yang mereka tafsirkan, bahkan tidak jarang penafsiran mereka berbentuk pengkooptasian makna teks.⁴³

Ketika penafsiran atau pemahaman yang sesungguhnya bersifat interpretatif (banyak pilihan makna penafsiran) ditutup, maka seseorang atau kelompok telah memasuki wilayah tindakan yang bersifat sewenang-wenang (*despotic*) atau otoriter, jika seorang pembaca (*reader*) mencoba menutup rapat-rapat teks dalam pengakuan makna tertentu atau memaksa makna tunggal, maka tindakan ini beresiko

⁴² Sebagaimana dikutip oleh Mutawalli " *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*" (Chicago : The University of Chicago Press, 1969), p. 12.

⁴³ Pengkooptasian makna teks adalah menetapkan makna teks pada wujud *ẓahir* teks, serta mengambil alih makna tersebut sebagai hasil penafsiran. Khaled, *Melawan*., p. 48.

melanggar integritas pengarang (*author*), dan bahkan integritas teks itu sendiri.⁴⁴

Selain problem penetapan makna tunggal sebagaimana diutarakan di atas, pemilihan teks secara segmentatif dalam penafsiran merupakan hal yang turut mengkonstruksi otoritarianisme.⁴⁵ Sehingga secara dini, otoritarianisme dapat dipahami sebagai sebuah penafsiran yang disertai dengan klaim kebenaran penafsiran yang pasti, serta menggunakan cara yang segmentatif dalam pemilihan dalil dari suatu ketetapan hukum. Otoritarianisme akan membunuh peradaban intelektual Islam, khususnya dalam wilayah hukum Islam, di mana tidak tersedia lagi ruang dialektika untuk selalu menguji sebuah produk hukum bahkan metodologinya.

Kajian atas pikiran Maududi dan Tibi membuktikan betapa teks memang harus terbuka dan dapat dibaca oleh siapa, kapan dan di mana saja. Secara substansial, pemikiran Maududi dan Tibi bertujuan membumikan ajaran universal syariat Islam seperti persamaan, kebebasan dan kerjasama. Namun formulasi syariat itu disesuaikan dengan situasi dan konteks yang mengitari mereka yang tentu saja melahirkan produk berbeda.

Sepanjang perbedaan itu sebagai konsekuensi logis dari perbedaan dunia pembaca dengan segala derivasinya, maka multi tafsir dipandang sebagai *sunnatullah*. Persoalan akan mengemuka tatkala Maududi dan eksponennya mengklaim bahwa pemikirannya sebagai paling absah dan harus diberlakukan secara universal. Hal yang sama juga berlaku terhadap gagasan Tibi jika menghendaki sekularisasi diberlakukan seantero negeri-negeri berpenduduk muslim. Fakta

⁴⁴ Amin Abdullah, Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan; Kata Pengantar, dalam Khaled, *Atas Nama Tuhan*, p. xii-xiii.

⁴⁵ Pola penafsiran segmentatif adalah penafsiran dengan hanya mengambil *nas-nas* yang mendukung pendapat penafsir, tanpa melihat keberadaan nash lain yang sesungguhnya perlu untuk ditilik, guna mendapatkan pemahaman yang utuh. Lihat *Ibid.*, p. 95-97.

bahwa negeri-negeri berpenduduk muslim cukup banyak yang memiliki konsep kenegaraan berbeda dengan Maududi dan Tibi, bukan negara Islam dan negara sekular, cukup menjadi bukti tentang kerelatifan kenegaraan Maududi dan Tibi.

Untuk itu Abou El Fadl menetapkan lima syarat yang harus dipenuhi sebagai parameter bagi syarat keberwenangan manusia sebagai wakil Tuhan (pakar hukum). *Pertama*, kejujuran. Wakil Tuhan harus memiliki kejujuran dan dapat dipercaya untuk menerjemahkan perintah Tuhan. Ia harus menghindari keberpuraan memahami apa yang sebenarnya tidak diketahui, dan bersikap jujur tentang sejauh mana ilmu dan kemampuannya dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, ketekunan dalam mengerahkan segenap kemampuan rasionalitasnya untuk menemukan dan memahami kehendak Tuhan. *Ketiga*, komprehensifitas dalam menyelidiki kehendak Tuhan. Seorang penafsir harus melakukan penyelidikan perintah-perintah Tuhan secara menyeluruh dengan mempertimbangkan hal-hal yang relevan, dan tidak melepas tanggungjawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu. *Keempat*, penggunaan rasionalitas dalam penafsiran dan analisis terhadap perintah-perintah Tuhan. Penafsiran teks harus dilakukan secara rasional, atau setidaknya dengan ukuran yang dianggap benar menurut pandangan umum. Artinya, pembaca tidak boleh berlebihan dalam menafsirkan teks sehingga melahirkan kesimpulan bahwa makna teks tersebut adalah keinginan pembaca, dan bukan menampilkan maksud yang memang dikehendaki teks. *Kelima*, pengendalian diri atau kerendahan hati dalam menjelaskan kehendak Tuhan. Pengendalian ini lebih merupakan kewaspadaan tertentu untuk menghindari penyimpangan, atau kemungkinan penyimpangan atas peran pengarang (Tuhan).⁴⁶

⁴⁶*Ibid.*, p. 100-101.

Dalam hal ini, baik Maududi maupun Tibi sebagai pembaca, terikat dengan problem dan harapannya masing-masing ketika membangun pemikiran tentang negara, kendati teks dan pengarangnya sama. Kondisi kemanusiaan Maududi dan Tibi, baik psikologis, sosiologis, historis maupun filosofisnya merupakan prasyarat eksistensial manusia yang sangat mempengaruhi.

Menurut kerangka Abou El Fadl di atas, tampak baik Maududi dan Tibi tidak memenuhi syarat kelima, yaitu pengendalian diri. Maududi dan Tibi sama-sama mengkalim bahwa pandangan mereka paling valid. Hal ini terbukti dari falsifikasi yang dilakukan oleh Maududi terhadap konsep Tibi atau sebaliknya. Maududi tidak memberi ruang sama sekali kepada konsep sekular karena dipandang sebagai sistem kafir, sedang Tibi menuding bahwa konsep negara Islam sebagai pemicu *disorder* tatanan dunia. Meminjam istilah Khaled Abu el Fadel, Maududi dan Tibi dapat dikatakan sebagai penganut otoritarianisme yang berlaku otoriter terhadap hukum Islam.

Menurut Mutawalli, peran teks dalam khazanah Islam sampai pada sebuah kesimpulan bahwa teks Islam, Alquran dan Assunnah, adalah teks yang terbuka serta selalu membuka dirinya untuk menerima interpretasi dinamis dan kreatif.⁴⁷ Penafsiran, apapun bentuknya, hanyalah mencerminkan persepsi manusia. Maka tidak ada satupun alasan untuk dapat mengklaim bahwa suatu hasil penafsiran, termasuk di dalamnya hukum kenegaraan, sebagai hasil penafsiran yang final. Dengan melakukan klaim kebenaran berarti melahirkan tirani intelektual, yang tidak lain adalah ciri otoritarianisme.⁴⁸

Bagaimanapun sempurnanya pemikiran seseorang, ia akan tetap menyisakan sebuah dimensi yang memberikan ruang apresiasi bagi orang lain yang membaca pemikirannya. Kecuali itu, kaidah fiqh

⁴⁷*Ibid.*, p. 22.

⁴⁸*Ibid.*, p. 28-34.

menyatakan bahwa postulasi hukum harus selalu mengalami pengujian;

...لا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان والامكنة⁴⁹

Kaidah ini menegaskan bahwa suatu hasil ijtihad senantiasa berubah seiring dengan perubahan zaman. Hal itu adalah sebuah keniscayaan, sebab ketika sebuah ketetapan hukum tidak selaras dengan zaman di mana hukum itu berada, maka hukum tersebut tidak akan bermakna apa-apa. Suatu hukum atau ketetapan hukum atau bahkan pemikiran hukum, bisa jadi sesuai bagi suatu zaman tertentu dan wilayah tertentu namun tidak menutup kemungkinan tidak sesuai bagi zaman dan wilayah yang lain. Semangat dari kaidah tersebut adalah bahwa budaya dialektika dalam hukum Islam merupakan sebuah keharusan, jika ingin mendapatkan bangunan hukum Islam yang selalu mampu merespon perkembangan zaman.

Sehubungan dengan semangat dialektika, menarik menyimak teori falsifikasi⁵⁰ Karl Raimund Popper. Sebuah teori filsafat yang menyatakan bahwa suatu pengetahuan harus selalu diuji kebenarannya. Dalam pandangan falsifikasi, tidak ada kebenaran mutlak. Karena itu tidak ada teori yang mutlak dan matang tak tergoyahkan. Kebenaran yang ada adalah kebenaran yang relatif dan

⁴⁹ Ali Ahmad al-Nadawi, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah, Maḥmūḥa, Nasy'atūba, Tathawwūruḥa, Dirasāt Mu'alifatihā, Adillatuhā, Muḥimmatūba, Tatbiqatuhā* (Damaskus: Dār al-Qalām, 1994), p. 158, Lihat juga Izzuddin Ibn 'Abd al-Salam, *Qawā'id al-Aḥkām fī Masā'il al-Anām*, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1999), p. 4.

⁵⁰ Falsifikasi (Inggris: *falsification*, Latin, *falsus* (palsu, tidak benar) dan *facere* (membuat)), dapat didefinisikan sebagai cara memverifikasi asumsi teoritis (hipotesis, teori) dengan menggunakan pelawannya. Falsifikasi merupakan Salah satu aliran dalam filsafat yang kemudian berkembang menjadi salah satu teori epistemologi ilmu pengetahuan. Pada prinsipnya, tujuan dari teori ini adalah untuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Dapat dikatakan bahwa falsifikasi adalah rekasi terhadap positivisme atau obyektivisme yang menetapkan bahwa ukuran kebenaran adalah rasionalitas, atau empirisme, yakni sesuai atau tidak dengan ukuran rasio atau fakta. Bahwa sesuatu dianggap benar, apabila sejalan dengan rasio (logis) dan atau sesuai dengan fakta. *Kamus Filsafat*, Lorens Bagus, p. 1158.

sementara (tentatif). Karena itu, teori yang dahulu benar, rasional dan dapat diterima akal, sangat mungkin untuk tidak benar untuk masa sekarang. Teori yang dianggap benar untuk masa sekarang, sangat mungkin untuk diklaim tidak benar untuk masa mendatang, begitu seterusnya. Sejalan dengan itu, suatu teori yang dapat menjawab masalah tertentu di suatu masa tertentu, belum tentu dapat menyelesaikan masalah yang sama dalam konteks lain.⁵¹

Karl Raimund Popper, sebagai pemilik teori falsifikasi, membagi pemikir ke dalam dua kelompok besar, pemikir yang disetujui dan yang tidak disetujui. Kelompok yang tidak disetujui disebutnya sebagai pemikir verifikasi atau justifikasi (pengetahuan atau kepercayaan), yang mempunyai nama kecil *positivist*, sedangkan kelompok yang disetujui disebutnya dengan kelompok falsifikasi, fallibiliti atau kritik dengan nama kecil *negativist*.⁵²

Menurut kelompok verifikasi, hanya masalah yang didukung dengan alasan positif (*positive reason*) yang bisa dipercaya. Sedangkan menurut falsifikasi apa yang bisa dirobahkan dengan kritik mestinya dimasukkan pada kelompok yang membutuhkan perhatian khusus. Sedangkan hal yang bisa difalsifikasi, mungkin merupakan hal yang salah, meskipun dalam batas-batas tertentu boleh jadi ada unsur kebenarannya.⁵³ Inilah sebenarnya membedakan falsifikasi dengan verifikasi. Bila verifikasi memastikan kebenaran suatu proposisi atau hipotesa dengan menggunakan dalil-dalil pembenarnya, maka falsifikasi justru menggunakan dalil-dalil pelawannya untuk membuktikannya.⁵⁴ Namun yang perlu dicatat disini adalah bahwa

⁵¹ Khoiruddin Nasution, "Falsifikasi dan relevansinya dengan Pengembangan Ilmu KeIslaman," dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. X (September-Desember 2001), p. 456.

⁵² Dikutip oleh Khoiruddin "Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge," (New York: Rotledge, 1963) p. 228-229.

⁵³ *Ibid.*, p. 456

⁵⁴ *Kamus Filsafat*, p. 227, lihat juga *Ibid.*, p. 1158.

pembenaran yang dimaksud bukanlah membenaran dalam hal komprehensif atau tidaknya suatu proposisi, melainkan membenaran yang dimaksud adalah membenaran dari segi ilmiah atau tidak ilmiahnya suatu proposisi.⁵⁵ Bagi Popper, suatu teori dapat difalsifikasi apabila dan jika hanya ada minimal satu kesalahan; *A statement or theory is, according to my criterion, falsifiable if and only if there exist at least one potential falsifier – at least one possible basic statement that conflict with it logically.*⁵⁶

Dari statement tersebut, wajar jika Popper berpendapat bahwa semua hukum atau teori hanyalah hipotesa atau dugaan semata. Bahkan tidak seorang pun pernah mengetahui yang benar (*a true*) atau kebenaran (*the truth*). Seseorang hanya dapat berusaha untuk lebih dekat kepada kebenaran (*nearer to the truth*). Untuk itulah Popper berpendapat tentang perlunya belajar dari kesalahan-kesalahan, bahwa semua pengetahuan tumbuh hanya lewat koreksi-koreksi kesalahan. Adapun cara atau metode menemukan kesalahan adalah melalui pengamatan dan penalaran (*rational argument*).

Mengenai relevansi teori falsifikasi dalam pengembangan *fiqh siyasah* adalah bahwa dengan falsifikasi Popper, semua teori yang memberikan arah pada munculnya teori yang bersifat mutlak harus dihapuskan. Setiap teori selalu terbuka untuk digantikan oleh teori lain yang lebih tepat. Artinya, konsep kenegaraan Islam hanyalah suatu teori atau penemuan dan jangan sampai menjadi dogma atau kepercayaan yang bersifat mutlak, *irrational, untestable, unreasonable* dan *unarguable*.⁵⁷

⁵⁵*Ibid.*, p. 227.

⁵⁶Sebagaimana dikutip oleh Khoiruddin, *Realism and The Aim of Science: From The Postscript to The logic of Scientific Discovery* (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1956), p. xx.

⁵⁷ http://www.binadarma.ac.id/artikel/artikel.php?id=2007_07_19_2828, akses 8 Agustus 2007, lihat juga Khoiruddin, p. 470.

Penjelasan di atas menyiratkan sebuah *awareness*, bahwa keragaman penalaran adalah keniscayaan. Ketika era tujuh puluhan Mukti Ali mempopulerkan *agree in disagreement*, yang menunjuk konteks pluralitas, maka di era multikultural dengan keragaman yang kian kompleks, cara pandang tersebut perlu ditingkatkan menjadi memahami orang lain (*how to understanding the others*), yaitu sikap bersimpati pada perbedaan (pluralisme). Toleransi terhadap keragaman dapat diterima sepanjang berakar pada nilai-nilai spiritual Islam yang luhur (idealistik). Cara pandang demikian diharapkan melahirkan label baru Islam yaitu, Islam yang pas (*appropriate*).

Gagasan Pendekatan Apropriatif

Islam tidak hanya konsumsi elit muslim, seperti pemikir, ulama, broker politik dan tokoh entertainment, melainkan seluruh umat Islam. Selama ini Islam dimonopoli oleh mereka yang disebut sebagai elit muslim di atas. Mereka tidak hanya memonopoli tetapi sekaligus turut melemahkan potensi radikal agama ini. Para cendekiawan muslim kerap mengklaim bahwa ide atau gagasan mereka berupaya mengislamkan umat, padahal sesungguhnya tidak demikian. Bahkan umat justru dipolitisasi demi sebuah ideologi.

Sejauh ini, teologi (tauhid) yang menjadi pondasi dasar Islam digiring memusuhi realitas sosial. Bagaimana Maududi menolak habis-habisan realitas dunia Eropa modern dengan modernisasi, globalisasi dan sekularisasinya, merupakan bukti dari tesis ini. Padahal realitas tidak bisa dilepaskan dari kehidupan manusia. Teologi harus bersentuhan dengan realitas. Membawa ide murni secara utuh yang "hampa udara" dan "tidak mengenal sekat ruang" seperti yang diyakini oleh Maududi dan para konservatif Islam ke dunia yang penuh dengan sekat dan ruang, jelas-jelas merupakan hal utopis, tidak artikulatif, apalagi dengan menjiplak pengalaman sejarah umat

terdahulu ke dalam sejarah umat sekarang. Hal yang sama berlaku juga terhadap gagasan sekular Tibi yang menghendaki pemberlakuan secara universal oleh umat Islam.

Namun, sapaan teologi pada realitas sosial, tidak efektif jika tidak ada kesadaran realitas terhadap teologi. Artinya, masyarakat muslim harus memiliki kesadaran kritis tentang teologinya. Selama ini terdapat kesan bahwa umat Islam tidak butuh teologi. Mereka berkreasi dan berinovasi menurut selera tanpa bimbingan teologi. Di sisi lain *image* negatif yang menakutkan dari konservatisme Islam merupakan bukti bahwa umat Islam tidak memiliki kesadaran kritis terhadap teologinya bahkan melakukan anomali teologi. Adanya kesadaran terhadap teologi dan kesadaran teologi terhadap realitas menjamin terciptanya tatanan umat yang "*tayyibatun wa rabbun ghafūr*".

Fenomena konservatisme Islam dan liberalisme Islam merupakan kegagalan dalam menginterpretasi teologi atau gagal dalam menyadarkan teologi akan realitas sosialnya. Teologi yang dikembangkan para konservatifis cenderung rigid, arogan dan apriori terhadap realitas sementara teologi liberalis cenderung melepaskan diri dari teologi dan tidak berdaya terhadap realitas. Bahkan disinyalir liberalisme adalah proyek yang bermotif Islamofobia.

Kegagalan interpretasi tampak jelas ketika konservatisme Islam lebih diminati oleh kaum muda tanpa kaum tua. Hal ini menunjukkan kegagalan yang serius mengingat konservatisme dikenal dengan heroismenya. Begitu pula dengan Islam liberal cenderung diminati kaum paroh baya tua yang terbaratkan, elitis dan hanya lapis perkotaan. Islam tidak sekadar gerakan keagamaan tetapi juga gerakan politik. Tapi bukan politik praktis yang berorientasi kekuasaan melainkan politik keberpihakan kepada umat manusia dengan menjunjung tinggi kemaslahatan dan keadilan.

Jika Islam tidak lagi dimonopoli oleh segelintir elit tersebut dengan segala anomalnya, maka tidak ayal, Islam akan hadir dengan

ideologi, basis politik, basis konstituen yang proporsional dan alamiah. Islam tidak lagi sekadar menjadi gerakan intelektual tetapi menjadi gerakan kultural dan struktural sekaligus. Mengharapkan Islam sebagai gerakan kultural saja seperti yang dicita-citakan Tibi hanya menjadikan Islam sebagai teologi pasif. Sebaliknya memaksakan Islam sebagai gerakan struktural di tengah peradaban masyarakat suatu negara yang telah memiliki akar sejarah dan filosofinya sama saja dengan bunuh diri. Di sinilah perlunya kesadaran teologi berjalan seiring dengan gerakan kultural dan struktural. Hal itu baru bisa diwujudkan jika dimulai dari pendidikan, pengorganisasian dan advokasi atau *amar ma'rūf nahiṭ munkar* yang dilakukan dalam lingkup terkecil. Dengan demikian akan terbentuk sebuah wacana yang pada akhirnya menjadi sebuah opsi yang diharapkan lebih bijak, di tengah polemik Islam konservatif dan Islam liberal.

Kelemahan liberalisme terletak pada kesadaran politik yang sangat rentan. Islam liberal telah terkooptasi dengan agenda-agenda besar dari kelompok-kelompok yang telah mapan (baik dari aspek ekonomi-kapital maupun budaya). Ide-ide liberal adalah ide yang tidak cukup berpihak atau tidak jelas keberpihakannya kepada umat yang secara epistemologis lemah karena menyamaratakan geopolitik yang jelas-jelas berbeda karena harus mencontoh Barat. Di samping itu, ide liberal tidak memiliki cukup dukungan basis masa kecuali elitis. Sedangkan konservatisme, lemah pada tingkatan cara baca mereka terhadap analisis sosial. Cara baca yang masih konservatif dan masih melihat secara tekstual menjadi kelemahan yang amat mendasar meskipun pada sisi militansi unggul.

Terkait dengan hal ini, perlu menghadirkan gagasan Islam aporiatif yang menggabungkan aspek militansi dan pembacaan. Gagasan Islam aporiatif ini sudah saatnya dimunculkan kendati pada taraf memunculkan kesadaran. Sejak diskursus konservatisme dan liberalisme Islam satu dasawarsa ini, ada keinginan untuk mencari

jalan tengah. Antusiasme kelompok-kelompok Islam baik di luar negeri dan dalam negeri dalam merespon Islam konservatif dan Islam liberal merupakan bukti berhembusnya angin baru dalam khazanah pemikiran Islam yang kira-kira hasilnya berupa perpaduan teologi yang teosentris dengan realitas sosial yang antroposentris. Gagasan ini harus dikhotbahkan di masjid agar proses edukasinya bisa berjalan. Ramainya jamaah sholat 'Id dan sholat Jum'at, merupakan media yang potensial dalam rangka membangun kesadaran Islam aprioratif. Selain sosialisasi, dibutuhkan juga figur yang memang berpihak kepada kesadaran itu, tidak terjebak pada konservatif atau liberal.

Gagasan di atas sekaligus sebagai koreksi bagi gerakan Islam liberal agar mempertimbangkan kembali strategi dan isu-isu pergerakan di masa datang dengan tidak menafikan gagasan Islam konservatif sebagai salah satu sasarannya. Islam liberal harus merambah kepada problem kekinian. Keberpihakan Islam liberal harus menyentuh masyarakat yang paling bawah, sehingga kehadirannya memberikan makna yang riil bagi masyarakat akar rumput. Tidak hanya pembahasan ideal yang melangit yang nyaris kurang terasa kemanfaatannya bagi *grassroot*. Pemahaman atas Islam harus sejalan dengan nalar kepentingan publik, tidak hanya kepentingan nalar elitis semu. Karena itu pilihan-pilihan moral yang diutamakan adalah keadilan dan kesejahteraan, kedamaian dan peradaban.

Selama ini Islam liberal lebih terkonsentrasi kepada menghadirkan gagasan keislaman yang bernuansa kedamaian dan peradaban, terutama dalam konteks menafsirkan ajaran keislaman yang inklusif dan pluralis. Tapi gagasan yang berpihak kepada pembelaan kesejahteraan dan keadilan bagi kaum lemah yang meniscayakan wacana aktual seperti pembelaan terhadap buruh, fiqh anti korupsi, anti kolusi, anti komisi terhadap proyek, anti nepotisme, jihad terhadap narkoba dan pornomedia (seperti usulan majalah

playboy edisi Indonesia) tidak begitu diangkat ke permukaan. Di sinilah kelemahan Islam liberal yang hanya bermain di wilayah isu abstrak, tidak pada praksis. Tibi terjebak pada teori kritik Marx yang berkuat pada wacana, padahal teori itu sesungguhnya telah disempurnakan oleh Habermas yang telah memasukkan sisi praksis. Mungkinkah Tibi alpa?

Begitu pula dengan tema perjuangan Islam konservatif yang seolah-olah hanya memperjuangkan kepentingan Tuhan di bumi. Seolah-olah manusia tidak perlu difikirkan karena dianggap sebagai sebuah kemusyrikan. Kesibukannya untuk berhadapan dengan Islam liberal, membuat Islam konservatif hanya memobilisir akar rumput untuk sebuah ideologi. Kehadiran Islam konservatif kerap hanya mencururkan darah dan menebar ketakutan. Sudah saatnya konservatisme Islam juga berpihak kepada akar rumput. Semangat konservatif penting untuk menciptakan masyarakat yang berkeadilan dan sejahtera. Di sini pulalah pentingnya bagi konservatisme Islam untuk tidak hanya bermain dalam isu yang melangit, melainkan membumikannya. Jika liberalisme Islam cenderung antroposentris, maka konservatisme Islam cenderung teosentris. Upaya mempertemukan kedua kecenderungan inilah yang peneliti sebut dengan *apropriatisme* Islam, yaitu sebuah kecenderungan yang mempunyai kehendak yang kuat untuk membumikan titah Tuhan untuk membela kaum lemah (*al-mustad'afūn*).

Dalam lingkup *siyāsah*, agenda kerja Islam *apropriatif* paling mendesak adalah debirokratisasi pemerintahan, kebebasan mutlak dan pemberdayaan masyarakat sipil. Ketiga hal inilah yang belum tercover dalam konsep negara sekular Tibi dan negara Islam Maududi. Debirokratisasi pemerintahan (*al-tagyir al-ẓatī*) artinya bahwa negara harus terurai. Tidak ada lagi dinding penghalang antara aspirasi rakyat dengan eksekutif. Hal ini tidak akan tercapai kecuali dengan

fragmentasi negara dan perluasan radius pemegang keputusan hingga mencakup publik (*grassroot*) atau desentralisasi kekuasaan.

Debirokratisasi lembaga-lembaga politik, ekonomi dan budaya adalah cara yang menjamin tercapainya tujuan tersebut. Rakyat secara keseluruhan melebur ke dalam forum-forum penentuan kebijakan publik yang berperan secara dominan dalam menjalankan negara. Pada tataran ini Islam appropriatif tidak mentolerir monopoli politik, menyapakan iklim yang ruwet dan memberi kesempatan kepada publik untuk mengemban tanggung jawab. Rakyatlah pembuat keputusan yang sebenarnya dengan penuh kesadaran sambil mengacu kepada nilai spiritual.

Kebebasan hakiki (*al-hurriyyah al-haqiqah*) adalah bahwa negara memberi jaminan penuh kepada semua hak azazi. Dalam hal ini publik diberi kebebasan untuk berafiliasi politik, membedakan diri, beragama, menjalankan aktifitas persyarikatan dan kebebasan untuk menginaugurasi khazanah spiritualitasnya. Jika tidak, kebebasan publik akan terkekang.

Pemerintahan sipil (*al-hukūmah al-madaniyyah*) artinya adalah tidak mengklaim sama sekali sakralitas keagamaan. Tak ada tempat bagi pemerintahan keagamaan (teokrasi), pemerintahan-pemerintahan yang mengatasnamakan Tuhan, mengklaim priviliis tunggal untuk mengetahui suara langit dan penafsirannya dalam persoalan agama dan dunia. Islam appropriatif tidak ateis, tetapi fenomena teokrasi telah mencitakan kondisi keterputusan antara penguasa dan umat karena didominasi oleh elit agamawan negara. Padahal di dalam Islam prinsip bernegara adalah musyawarah dan pemilihan. Selain itu teokrasi juga telah menunjukkan betapa penguasa telah memperalat ahli fiqh untuk memberikan justifikasi keagamaan atas kekuasaan despotis mereka dan menghalangi umat yang seharusnya turut dipertimbangkan dalam masalah politik. Tegasnya Islam appropriatif ingin mengembalikan pemerintahan kepada orang lemah (rakyat) tidak didominasi oleh

orang kuat (*vox dei vox populi*). Pemberontakan demi pemberontakan atau pengkhianatan yang menjadi catatan sejarah hampir di semua dinasti Islam abad pertengahan menjadi bukti tentang anomali politik ini.

Dalam kaca mata Islam aporiatif, negara dipahami sebagai sebuah sistem lebih dahulu, baru kemudian pembahasan tentang personal. Sementara selama ini di banyak negara, umumnya konsep negara dimulai dengan pembahasan personal dahulu, baru membahas sistem. Perbedaan signifikan dari perspektif di atas adalah, bahwa pada kondisi pertama, sebuah tatanan dibentuk dahulu agar semua individu di dalamnya menemukan posisi atau jabatan yang menjadi kompetensi dan haknya, sementara pada kondisi kedua, individu-individu yang kuat mengharapkan apa yang dikehendaknya kemudian masuk ke dalam tatanan untuk mengubah bangunan ke dalam bentuk yang sekiranya bisa membentuk cara dan tujuan yang telah mereka rencanakan bagi diri mereka sendiri. Biasanya model kedua ini dilambori dengan legitimasi teks-teks agama.

Gagasan aporiatifisme Islam ini diharapkan dapat memberikan secercah harapan bagi masa depan kemanusiaan. Karena Islam tidak lagi menjadi bahasa "masa lalu" melainkan menjadi bahasa "masa kini" dan bahasa "masa datang". Pemahaman atas Islam selalu direproduksi dan diproduksi sesuai dengan tuntutan zaman, waktu dan kemaslahatan publik sesuai dengan kesadaran aporiatif. Kesadaran Islam aporiatif dalam arti menurunkan agama ke bumi memberikan arti bahwa perubahan itu adalah hakiki. Sehingga kesadaran Islam yang mengawang-awang yang sudah turun-temurun atau menyejarah, lambat laun bisa dibumikan sesuai konteks sejarahnya. Aneka ragam pemahaman keagamaan sesungguhnya hanya ingin menjelaskan bahwa realitas tidaklah tunggal. Realitas itu berubah-ubah, sehingga pemikiranpun mengalami ketidaktunggalan

pula. Pemikiran selalu mengalami pembatalan, perubahan dan perkembangan serta pembangunan kembali.

Islam aporiatif memberikan penyadaran kepada publik bahwa agama bukanlah cek kosong yang hanya menjual simbol, seperti gaung formalisasi syariat yang membahana dalam konteks politik Islam konservatif, melainkan harus menghadirkan kesadaran moral dan etis yang memberikan *direction* bagi pembebasan dan pembelaan terhadap publik. Karena itu beragama tidak cukup dengan hanya membela Tuhan dan tidak pula hanya wacana, tapi bagaimana membela kemaslahatan umat. Inilah yang telah mulai dirintis oleh Farid Esack di Afrika selatan, Ali Asghar Engineer di India dan Hassan Hanafi di Mesir.

Gagasan Islam aporiatif sesungguhnya berangkat dari keinginan mendalam akan kesatuan barisan umat yang saling melekat dan saling bahu membahu, sebuah keinginan logis di tengah umat yang bercerai berai yang telah kehilangan kemampuan dan kekuatan. Persatuan bisa terwujud dengan mengurai kontradiksi yang ada. Persatuan yang hanya dipermukaan sementara di dalamnya terdapat pemahaman doktriner yang berjejal adalah persatuan semu.

Berangkat dari keinginan di atas, dan demi mengotentifikasi keabsahan prinsip pluralisme idealistik, Islam aporiatif mengharuskan adanya kesatuan barisan, pemahaman dan praktik berperilaku secara deterministik tentang validitas pemikiran yang menyatakan keesaan Tuhan, keimanan kepada satu Rasul berikut risalnya serta kesatuan umat yang oleh musuh-musuh Islam dipandang sebagai ajaran yang totaliter dan fasis. Teologi sesungguhnya merupakan afirmasi teoretis terhadap kesatuan alam semesta. Siapa saja yang berkontemplasi tentang alam raya akan menemukan betapa jelas dan terang benderang keselarasan yang mengatur pada setiap bagian alam sebagai akibat dari apa yang oleh para ilmuwan sebut dengan kesatuan hukum (*nibdah al-qanān*).

IN RIGHT

"Andaikata di langit dan di bumi ada Tuhan selain Allah, tentulah keduanya akan hancur".

Pemilihan penyebutan dengan apropratif semata-mata berdasarkan kandungan yang mampu mempresentasikan makna revolusioner, oposan, dan perubahan ke arah yang lebih baik, menentang kesewenang-wenangan politis, eksploitasi kelas sosial dan tidak mengenal pembedaan. Apropratif setidaknya mencakup tiga makna dasar; *Pertama*, pemahaman dinamis, bukan statis baik terhadap realitas, pemikiran dan masyarakat. Meskipun pada sebagian masyarakat permukaannya tampak tetap, tapi dikedalamannya mengalami perubahan dan pergantian dalam kapasitas masyarakat itu sendiri sebagai eksistensi hidup yang tunduk pada hukum perubahan (*sunnah at-taghyīr*). Ungkapan ini menjadikan setiap masyarakat memiliki karakteristiknya sendiri dan setiap periode sejarah yang dilaluinya memiliki karakteristik yang unik pula. Konsekuensinya harus dinyatakan bahwa masa lalu sebuah masyarakat bisa dipahami, ditafsirkan, diserap dan diulang. Juga harus dikatakan bahwa khazanah pemikiran sebuah masyarakat merupakan bagian dari struktur ontologisnya tetapi tidak bisa dijadikan sebagai pola baku bagi masa depannya apalagi bagi komunitas atau masyarakat lain.

Kedua, perkembangan masyarakat terjadi secara siklus, sirkular dan bergerak memutar. Dalam setiap periode yang dilalui diperlukan kreasi-kreasi baru. Karena semua masyarakat akan maju dengan kekuatan (bukan berarti kekerasan), meskipun terkadang sempat terhenti disebabkan kelemahan dan kemerosotan yang dialami. Tindakan pengoreksian terhadap eksperimentasi dan pendefinisian keberhasilan yang telah diraih akan menjadikan masyarakat lebih mampu memahami, meninggalkan masa lalunya dan membangun masa depannya yang lebih baik. Masyarakat akan maju dalam tataran sejarah masa lalu menuju masa depan.

Ketiga, perkembangan masyarakat akan tercapai di bawah naungan hukum-hukum sosial. Maka tak perlu mengharap sikap asal jadi atau kebetulan dan menunggu keajaiban. Ini berarti bahwa gerak fluktuatif masyarakat harus dipahami sebagai sesuatu yang bisa dimengerti dan dikendalikan, bukan sesuatu yang tak terjangkau dan tak terkendalikan. Sejarah kemajuan akan bisa diciptakan oleh manusia kalau ia memperhatikan karakteristik khusus segala sesuatu yang ada disekitarnya. Semua kehancuran dalam sejarah pada dasarnya merupakan akibat kehancuran manusia di dalamnya.

Untuk menghindari pencampuran atau penafsiran yang bukan pada tempatnya, maka Islam appropriatif memiliki aspek metodologis sebagai berikut: *Pertama*, istilah appropriatif tidak digunakan dalam pemahaman yang berlaku umum (universalisasi) melainkan dibatasi pada periode atau masa. Sehingga dari sisi ini, ia merupakan istilah yang nisbi (*relative*) dalam artian satu sikap tertentu dalam kondisi sejarah tertentu. *Kedua*, appropriatif merupakan alat analisis semata, bukan senjata pencacimakan atau penjelek-jelekan. Semua aktivitas dan pernyataan-pernyataan menjadi milik masyarakat begitu ia keluar dan dikemukakan untuk dianalisa. Ia akan ditempatkan pada ukuran-ukuran yang ada. Yang diinginkan adalah kejelasan, objektivitas dan kesungguh-sungguhan dalam mengkritik. *Ketiga*, tidak semua yang baru otomatis menjadi simbol appropriatif. Keyakinan segala sesuatu yang baru merupakan simbol kemajuan adalah keyakinan yang naif. Hal ini sudah banyak terbukti, sesuatu yang baru ternyata adalah bencana bagi kemanusiaan dan gerak kemajuan itu sendiri. Barat, yang setiap hari menyajikan temuan-temuan baru tidak lantas menjadi simbol kemajuan, karena kesejahteraannya dibangun di atas pengorbanan bangsa-bangsa tertindas dan sampai sekarang masih mempunyai hasrat kuat untuk mempertahankan dependensi bangsa tertindas terhadapnya; Menganggap dirinya (Barat) sebagai pusat dan bangsa lain sebagai

pinggiran (*pheriperal*) sebagaimana ilmu yang menjadi gerak keilmuan demi melayani ideologi kapitalis, kekuatan, kekuasaan dan mempertahankan ketidakimbangan kemampuan demi kepentingan sendiri.

Yang dikatakan tepat atau apropriasi adalah tegaknya nilai-nilai kemanusiaan yang tidak diukur dari temuan barang atau sekadar perkembangan teknologi. Barat dengan makna semacam ini bukanlah contoh kemajuan. Walau pada saat yang sama Barat memiliki kemampuan-kemampuan untuk mencapai kemajuan dan menguasainya. Karena Barat telah memiliki syarat-syarat yang diperlukan untuk maju, seperti terpenuhinya pengetahuan dan kemampuan untuk memfungsionalisasikannya. Tetapi Barat belum dikatakan maju karena masih tidak memiliki visi humanis untuk menggunakan kemampuan-kemampuan kemajuan ini demi kemaslahatan seluruh umat manusia. Sementara dunia Islam masih harus bergerak dalam dua arah, yaitu berusaha untuk memiliki kemampuan-kemampuan untuk meraih kemajuan dan mencurahkan segala daya upaya untuk merumuskan pemikiran kemanusiaannya sendiri. Itulah jarak yang membatasi antara Islam dan Barat.

Berdasar realitas di atas Islam aporiatif selalu bersikeras untuk mencegah terjadinya pertentangan antara nilai-nilai luhur Islam (*al-maqāṣid al-syarī'ah*) dan kebijakan-kebijakan yang diambil dalam kemajuan yang berdasarkan keadilan, agar tidak sampai mengambil model-model pembangunan yang buas, karena menjadikan kekuasaan sebagai alat mobilisasi massa atau menjadikannya sebagai pintu gerbang yang terbuka lebar untuk pembuangan semua kapital seperti manusia, tanah, sejarah dan kebudayaan.

Patut diingat bahwa pengklasifikasian Islam menjadi aporiatif, liberal dan konservatif bisa saja dibenarkan karena ia bagian dari sejarah kendatipun Islam adalah totalitas yang tidak terbagi-bagi dan harus dipahami secara komprehensif. Islam

mempresentasikan sebuah proyek kemajuan yang berlangsung secara berkesinambungan. Islam harus ditempatkan sebagai harapan yang tidak pernah habis bagi umat manusia dalam setiap fase sejarah. Sering terjadi kecurigaan jika ada ungkapan yang secara filosofis lebih tepat yaitu maju ke depan ke arah Islam. Karena Islam selalu ada di depan, nilai-nilainya adalah nilai-nilai masa depan, sebagai tujuan yang hendak dicapai baik di dunia kini maupun di akhirat nanti.

Terma apropriatif dan antonimnya dapat ditemukan dalam dua pengertian redaksional, pertama mengaitkannya dengan pemikiran keislaman yang futuristik, sehingga tidak terjadi percampuran antar Islam dan pemikiran keislaman. Karena pencampuradukan keduanya akan memperburuk Islam yang berakibat kepada terbatasnya Islam pada suatu pemahaman tertentu. Karena setiap pemahaman manusia dibatasi oleh tempat dan waktu, maka Islam sebagai akibat pembatasan tersebut akan kehilangan keuniversalannya dan keabadiannya, menjadi terbatas pada periode sejarah di mana para penafsirnya hidup. Peristiwa-peristiwa, keadaan dan tuntutan terus berubah, sementara Islam tetap melingkupi semua itu tanpa mampu menyajikan iringan perubahan baru. Karena itu dan agar Islam tetap memiliki pengaruh dalam realita kehidupan manusia, dekat dengan mereka, membantu memecahkan persoalan-persoalan dan pertentangan-pertentangan mereka, haruslah dibedakan antara Islam dan pemikiran keislaman secara umum. Maka Islam adalah kumpulan teks yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah *sahib* Rasul. Adapun pemikiran keislaman adalah produk dialog antara teks dan nalar, fase historis dan konteks ruang-waktunya.

Kedua, mengkaitkannya dengan istilah kaum muslimin yang membagi pada apropriatif dan anomali. Orang yang memfatwakan perempuan muslimah haram menjadi presiden, atau mereka mengharamkan perempuan mencalonkan diri di parlemen, atau menolak reformasi gender, atau membatasi hak bagi lawan politiknya,

mereka ini tidak sama dengan orang Islam yang menyamakan haknya antara laki dan perempuan karena terlibat secara bersama dalam berjuang melawan penjajah. Tidak juga sama dengan mereka yang menyerukan dijaminnya kebebasan dan hak-hak semua manusia, karena kebebasan adalah kesatuan yang tidak bisa dibagi-bagi. Tidak sama juga dengan mereka yang menganggap bahwa bumi adalah milik Allah dan orang-orang yang miskin berhak untuk menikmatinya.

Keyakinan dalam Islam tidak menjadikan para penganutnya sebagai bagian dari padanya; tidak secara otomatis membuat mereka berhak menjadi juru bicara resmi atas namanya; sehingga akan menimbulkan kesan mendalam bahwa setiap kritik yang diarahkan kepada orang Islam atau gerakan Islam berarti diarahkan kepada Islam. Islam terlalu besar untuk dimonopoli oleh suatu gerakan atau dimasukkan dalam sebuah jawatan tertentu. Karena itu meskipun agama Islam ini adalah satu dari segi sumber kepercayaannya, kaum muslimin adalah orang-orang yang berbeda, masing-masing punya pemahaman dan golongan sendiri-sendiri.

Demikian gagasan tentang pendekatan Islam ke depan yang menjadi harapan peneliti sebagai sebuah sintesa kreatif dari dinamika pendekatan Islam konservatif dan Islam liberal. Tentu saja gagasan ini bukan satu-satunya apalagi final.

Penutup

Pendekatan dalam pengkajian Islam tidak tunggal. Hal ini tercermin dalam dinamika pemikiran di atas. Keragaman kerangka pemikiran, pandangan dunia, metode dan pendekatan akan semakin mengalami diaspora seiring dengan faktor sosial-politik, keluarga, pendidikan, kiprah (aktifitas), ketokohan atau figur yang mempengaruhi (preferensi) dan iklim politik dalam dan luar negeri para pemikir. Praktek pendekatan pemikir dalam pengkajian Islam,

baik global maupun lokal, menunjukkan model pembacaan terhadap Islam yang beraneka rupa (pluralistik) tanpa menegasikan idealitasnya. Pluralitas pemahaman dapat ditolerir sejangampang mempresentasi Islam universal seperti perlindungan hak warga, keadilan, konstitusionalisme, perwakilan dan legalitas (idealistik). Implikasinya adalah bahwa konsep pendekatan apropriatif dapat dijadikan sebagai gagasan pendekatan dalam kajian Islam ke depan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, "Studi Islam Ditinjau dari Sudut Pandang Filsafat; Pendekatan Filsafat Keilmuan, dalam Amin Abdullah dkk., *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2007.
- , *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas*, cet. ke-4, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Bagir, Haidar, "Fenomena Schimmel" Pengantar dalam Annemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1996.
- El-Fadl, Khaled Abou, *Melawan "Tentara Tuhan" ; Yang Berwenang dan Yang Senewang-wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- El-Fadl, Khaled Abou, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam; Pengantar untuk Ushul Fiqh Madzhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2000.
- Harb, Ali, *Tarikhyyah al-Fikr al-'Arab al-Islamy*, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986.

- Hidayat, Syamsul,"Alquran dan Paradigma Studi Agama-agama" dalam Jurnal Studi Islam *Profetika*. No 1 Januari 1999, Surakarta; Program MSI UMS, 1999.
- J.Adams, Charle, "Islamic Religious Tradition" dalam Leonard Binder (edt.), *The Study of The Middle East; Research and Scholarship In The Humanities and The Social Sciences*, New York; John Wiley dan Sons, 1976.
- al-Khuli, Amin, *Manahij Tajdid Fi al-Nahw wa al-Balagh wa al-Tafsir wa al-Adab*, Mesir: Maktabah al-Usrah, 2003.
- Lubis, Nabilah, *Naskah dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta; Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab, 1996.
- Minhaji, Akhmad, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Mutawalli" *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*", Chicago : The University of Chicago Press, 1969.
- al-Nadawi Ali Ahmad, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah, Ma'fhumuha, Nasy'atuha, Tathawwuraha, Dirasat Mu'alifatiba, Adillatuha, Muhimmatuha, Tatbiqatuha*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.
- Nasution, Khoiruddin, *"Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge"*, New York: Rotledge, 1963.
- , "Falsifikasi dan relevansinya dengan Pengembangan Ilmu KeIslaman," dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. X, September-Desember 2001.
- , *Realism and The Aim of Science: From The Postscript to The logic of Scientific Discovery*, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1956.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta; PT.Raja Grafindo Persada, 1999.
- Permata, Ahmad Norma, *Metodologi Study Agama*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2000.
- al-Salam, Izzuddin Ibn 'Abd, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1999.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Kritik Wacana Agama*, alih bahasa Khoiron Nahdhiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- , *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khairon Nahdhiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2002.